47e ANNEE (5e série) N° 50 11 DECEMBRE 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans une réunion de confrères, il s'est élevé une discussion au sujet de cette question : — Si Adam n'avait pas péché, quel serait l'état actuel des hommes ?

Les uns soutenaient que tous les descendants du premier homme auraient été confirmés en grâce, qu'ils n'auraient jamais été soumis à aucune des misères présentes, ni à la mort, et qu'ils seraient allés tous au ciel sans exception, par conséquent qu'aucun n'aurait pu pécher.

Les autres affirmaient que chaque homme aurait dû se sauver lui-même, c'est-à-dire que Dieu aurait donné une loi, — le Décalogue, par exemple, — aurait laissé libre chacun de le garder ou de le transgresser, et aurait récompensé ou puni chacun selon sa conduite. Quant aux dons qui étaient l'apanage d'Adam avant son péché (immunité de la douleur et de la mort, etc.), ils semblaient dire, mais avec moins de conviction, que chaque homme aurait joui d'eux jusqu'au moment où il aurait commis un péché mortel. Donc, heureux et immortel avant son propre péché ; malheureux et mortel après.

Cette question a une grande importance pratique, car il n'est pas rare d'entendre des prédicateurs affirmer que si Adam n'avait pas péché, nous serions tous heureux, immortels (non soumis à la mort), et que nous serions tous allés au ciel. Il importe donc d'être fixé, pour ne pas dire des erreurs dans la chaire de vérité.

R. — Notre correspondant a cent fois raison de rappeler que l'erreur n'a point place dans la chaire de vérité. Il est même bon d'ajouter que, dans la chaire de vérité, les prédicateurs feront bien de s'en tenir à l'exposition de la doctrine catholique, sans faire d'incursion dans le champ des hypothèses plus ou moins risquées. Et nous sommes dans le champ des hypothèses risquées, lorsque nous nous demandons ce qui serait advenu si... l'ordre providentiel avait été différent de celui dans lequel nous sommes appelés à vivre. D'où il suit que, prêchant sur le dogme du péché originel, les orateurs catholiques seraient bien inspirés de s'en tenir à l'exposé et l'explication du dogme et des conséquences pratiques qui en découlent. Il sera toujours tout au moins inutile, sinon présomptueux et dangereux, de vouloir épiloguer sur ce qui serait advenu si... Adam n'avait pas péché.

Cela dit, rentrons dans le domaine de la spéculation théologique, vers lequel nous attire la question posée par notre correspondant.

Si Adam n'avait pas péché, quel serait l'état actuel des hommes ?

La réponse n'est pas unanime chez les théologiens. Les deux camps adverses existent chez eux, comme dans la réunion de confrères dont parle notre correspondant.

Le principe de cette divergence doit être cherché dans la façon dont on entend expliquer que tous les hommes ont péché *en* Adam. Et, sur ce point primordial, nous prions nos lecteurs de se reporter à un article publié ici en 1925, p. 613 et suiv.

I. — Nombre de théologiens établissent la solidarité qui nous unit à Adam dans le péché en ce que le premier homme aurait été constitué, par un acte spécial de Dieu, *chef moral et juridique* de l'humanité tout entière. Nous avons exposé, *loc. cit.*, les deux façons dont la théologie s'efforce d'expliquer ce point délicat. *a)* En vertu d'un décret positif de Dieu, dûment notifié à notre premier père, Adam se serait vu constitué par Dieu chef moral et juridique de tous ses descendants, parce qu'en sa volonté auraient été comme transférées et incluses les volontés de tous ses descendants, pour ce qui regardait l'observance du précepte donné de ne pas toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal ; incluses et renfermées dans sa volonté, les volontés de tous les hommes à venir, et si bien que tous étaient censés devoir se comporter à l'égard dudit précepte, comme Adam se comporterait lui-même, et qu'ainsi à tous deviendrait imputable soit la fidélité qu'en observant le commandement Adam garderait à Dieu, soit la prévarication qu'il commettrait en mangeant du fruit défendu. *b)* D'autres théologiens parlent d'une loi positive en vertu de laquelle Dieu aurait établi un lien moral entre la volonté d'Adam et la famille humaine tout entière. Ils disent qu'Adam aurait été constitué représentant du genre humain, et comme nanti d'une procuration pour agir en notre nom à tous, au regard du précepte par lequel son obéissance était mise à l'épreuve. Ainsi le tuteur agit comme procureur des pupilles qui lui sont confiés.

De ces deux explications, — qui en fin de compte reviennent au même, — suit la conséquence qu'Adam demeurant fidèle, nous aurions eu tous les mérites de son obéissance avec tous les privilèges de l'état d'innocence. Au contraire, Adam transgressant l'ordre reçu, nous étions tous censés poser en sa personne l'acte même du péché, lequel acte devenait *ipso facto* vraiment

nôtre, et nous était à tous imputé à charge d'en porter toutes les suites.

Jusqu'ici, tous les théologiens de cette école sont d'accord : mais voici que commencent les divergences. Pour les uns, dans l'hypothèse de la persévérance du premier homme en l'état d'innocence, les descendants d'Adam auraient possédé les dons de la justice originelle d'une façon définitive et l'épreuve de la tentation leur aurait été épargnée. Ils seraient nés avec l'impeccabilité, confirmés en grâce, comme le chef juridique et moral de l'humanité l'eût été lui-même après l'épreuve victorieusement surmontée. D'autres semblent supposer que les enfants d'Adam, tout en naissant ornés de la grâce et des dons préternaturels, auraient encore pu, comme leur père, être exposés au péché, puisqu'ils font expressément l'hypothèse d'un ordre providentiel dans lequel « Adam n'aurait pas péché, mais un de ses descendants, Caïn, par exemple, aurait péché. » Et ils se demandent si, en cette hypothèse, les descendants de Caïn auraient contracté un péché originel, propre à leur descendance particulière [1]. Conformément à leur théorie générale du chef juridique et moral de l'humanité, ces auteurs sont obligés de répondre négativement à cette question subsidiaire. Si Caïn avait péché, ses descendants n'auraient eu, de ce chef, aucun péché d'origine, puisque Adam seul, et non Caïn, avait été choisi par Dieu comme chef juridique et moral de l'humanité. Ainsi résolvent la question Médina, Bellarmin, Grégoire de Valencia, Becanus, Tanner, Sylvius, les théologiens de Salamanque, Gonet, Serra, nombre de thomistes et Billuart lui-même.

Si l'on voulait pousser à l'extrême logique ce sentiment, il faudrait également dire, avec un certain nombre d'auteurs, que la qualité de chef juridique et moral de l'humanité concernait Adam uniquement par rapport au précepte qui lui avait été donné de ne pas manger du fruit défendu, de telle sorte que ce seul péché de désobéissance au précepte positif de Dieu aurait entraîné la culpabilité de toute la race humaine. Ainsi l'ont pensé Alexandre de Halès [2], Catharin [3], Suarez [4], et d'autres auteurs cités par Gonet, n. 52. Gonet et la plupart des thomistes n'osent pas aller jusque là, et déclarent que le premier péché grave commis par Adam, quel qu'il ait pu être, aurait entraîné pour le premier homme et pour tous ses descendants la privation de la justice originelle. C'est donc, non point parce que péché de désobéissance à l'ordre porté de ne pas manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, mais parce que premier péché, que la désobéissance d'Adam a été funeste à toute la race humaine. Admettre une autre solution eût été contredire si nettement S. Thomas, que les thomistes ne pouvaient aller

[1] Cf. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ. De peccato originali*, n. 67 ; — Billuart, *id.*, a. 3.
[2] *Sum.*, part. II, q. 22, memb 3, a. 3.
[3] Opusc. *de peccato originali*, part. ultima.
[4] *De opere sex dierum*, l. VI, c. 13, n. 8.

jusque là. Par contre, Gonet et plusieurs autres n'hésitent pas à faire l'hypothèse que Dieu aurait pu choisir Adam comme chef moral et juridique de créatures humaines créées en dehors des voies de la génération naturelle, et dont par conséquent Adam ne serait pas le principe générateur [1]. Hypothèse qui, après tout, n'offre pas plus de répugnance que l'hypothèse du chef moral et juridique.

II. — Nous avons dit en 1925 pourquoi nous rejetions cette hypothèse du chef moral et juridique ; hypothèse pleine de contradictions et, n'hésitons pas à le dire au nom de l'apologétique bien entendue du péché originel, pleine d'absurdités. Ce qui étonne le plus en cette hypothèse, c'est moins son étrangeté déconcertante, que le succès qu'elle a obtenu si longtemps auprès d'esprits par ailleurs vraiment remarquables.

Il a fallu la vigueur et l'autorité d'un théologien comme Billot pour la bousculer et ne pas craindre d'en proclamer les défauts criants. D'excellents théologiens, partisans de la théorie du chef juridique et moral, — tel Gonet, — n'avaient pas été sans voir ces difficultés, et ils avaient tenté de les résoudre ; mais leurs solutions mêmes ne faisaient que reculer ou masquer l'impossibilité d'une apologétique du péché originel, conçue sur une semblable base. Billot en revient purement et simplement à la théorie du chef naturel. Adam avait reçu de Dieu la *justice originelle*, élevant la nature humaine au-dessus de ses exigences propres dans l'ordre préternaturel et surnaturel. *Elevant la nature*, écrivons-nous à dessein, car

« cette justice originelle avait été mise par Dieu dans le premier homme, non comme un don purement personnel, *mais comme une qualité affectant la nature commune*, telle qu'elle aurait à se propager dans le genre humain tout entier. S. Thomas ne craint pas de prononcer ici le mot de propriété spécifique, *velut accidens naturæ speciei (Sum. theol.*, I^a, q. 100, a. 1). Non certes qu'il ait vu dans la justice originelle une propriété spécifique proprement dite : rien ne serait plus absurde et plus contradictoire, puisque toute propriété spécifique émane et découle des principes de l'espèce, tandis que, par définition, la justice originelle en dépassait absolument toutes les exigences. Mais du moins avait-elle été donnée à l'instar d'une propriété spécifique, parce que, en vertu de l'institution divine, elle était faite l'apanage de toute la race contenue en Adam comme en sa source et devait passer de père en fils, à la façon des propriétés qui se communiquent dans la génération avec la nature même... Considérons donc que, pour avoir été donnée *à l'instar* d'une propriété spécifique, la justice originelle, dont la grâce sanctifiante était la principale et maîtresse partie, n'en conservait pas moins sa condition propre et intrinsèque, qui est d'être absolument incompatible avec le péché. Par conséquent, elle se distinguait des propriétés spécifiques au sens strict du mot, non seulement en tant qu'elle ne découlait pas des principes de la nature, mais encore en ce que *le premier péché* la devait faire perdre, et perdre *ipso facto*, contrairement à ce qui s'observe dans les facultés ou les propriétés naturelles, que le

[1] Cf. *op. cit.*, n. 37.

péché, en tant que péché, ne détruit ni n'affaiblit ni ne diminue, mais laisse dans leur intégrité première. Quand donc Adam au paradis terrestre viola le commandement de Dieu, il perdit forcément par sa révolte la justice originelle, et la perdit, bien entendu, telle qu'il l'avait reçue. Or, il l'avait reçue *comme le bien commun à transmettre de génération en génération à toute sa postérité ;* c'est donc aussi comme telle qu'il la perdit. » (Billot, *De peccato personali et originali,* p. 145-146).

Il n'est plus question ici du chef moral et juridique, institué comme tel par une disposition particulière de la providence divine. Adam nous apparaît ce qu'il fut en réalité et rien de plus, comme le chef naturel d'où devait, par la voie de la génération naturelle, dériver en tous ses descendants la nature humaine. A cette nature humaine innocente était jointe, par mode de propriété spécifique, la justice originelle, incompatible avec le péché, avec n'importe quel péché grave. D'où il suit que :

1° Si Adam avait engendré des enfants avant son péché, ses descendants n'auraient pas eu le péché originel et auraient hérité de leur père, avec la nature humaine, la justice originelle;

2° Si Adam n'avait pas péché du tout, cette même transmission de la nature ornée de la justice originelle se serait faite pour tous ses descendants ;

3° Les descendants d'Adam, restant libres comme leur père, auraient pu pécher et, à leur tour, perdre par ce péché la justice originelle, non seulement pour eux, mais pour leurs propres descendants.

Telles sont les conséquences logiques de la doctrine du *péché de nature,* telle que Billot l'a exposée après S. Thomas. Et nous nous rallions pleinement à cette doctrine.

III. — Nous disons que telle est la doctrine de S. Thomas. Aujourd'hui personne ne le conteste plus. Et, aux siècles derniers, les thomistes encore partisans de la théorie du chef moral et juridique étaient bien embarrassés par les textes explicites du saint Docteur.

Le texte principal est tiré du *De Malo*, q. 5, a. 4, ad 8 : « *Si aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit, sed posteri ejus morerentur propter peccatum originale.* » Ainsi donc, dans la branche spéciale de ce descendant d'Adam — le premier homme étant, par hypothèse, demeuré innocent, — le péché se serait introduit, péché actuel pour le premier coupable, péché originel pour ses descendants directs. Billuart est quelque peu ébranlé par ce texte ; mais sous l'influence du préjugé du chef moral et juridique, il préfère soupçonner que la lettre de S. Thomas a été corrompue, ou encore émettre l'hypothèse que, dans la pensée de S. Thomas, Dieu aurait décidé cette transmission en vertu du choix d'un nouveau chef moral et juridique. Tant la vérité la plus simple s'estompe devant le préjugé invétéré !

Par contre, Gonet (art. 4, n. 52 sq.) — nous l'avons déjà dit — admet pleinement que n'importe quel péché grave, dès là qu'il était le premier, aurait détruit en Adam, et par lui en tous ses descendants, la justice originelle. Ici, S. Thomas était formel, et l'on devait s'incliner : « *Dicendum quod hoc est per accidens quod* (peccatum gulæ) *tale nocumentum naturæ humanæ intulit ;* QUIA SCILICET FUIT PRIMUM PECCATUM QUOD NATURAM HUMANAM VITIAVIT... ; *quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum,* ETIAM SIMILEM EFFECTUM HABUISSET, *sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis. In IV Sent.*, dist. 33, expositio litteræ ad secundam difficult. Cf. *Id.*, q. 1, a. 1 ; dist. 21, q. 2, a. 2, ad 2; *De Malo*, q. 4, a. 8; *Sum. theol.*, II-II, q. 163, a. 3, ad 2. »

Il faut être logique. N'importe quel péché, parce qu'il était le premier, devait priver Adam et ses descendants de la justice originelle, parce que cette justice, incompatible avec le péché, ne faisait pour ainsi dire qu'un avec la nature qu'Adam devait transmettre. Revenons donc à la doctrine du péché de nature, du chef naturel : elle explique tout, et simplement.

Q. — Les méditations et les lectures spirituelles parlent souvent de la conformité de notre volonté à la volonté divine. Comment un religieux, qui doit souvent agir suivant sa propre initiative, peut-il connaître toujours cette volonté divine ; et comment distinguer toujours les inspirations de Dieu des attraits naturels ?

R. — Le *Fiat voluntas tua* est, en effet, le premier et le dernier mot de la perfection ascétique à laquelle peut aspirer une âme pieuse au cours de son pèlerinage sur la terre. On pourrait constituer toute une bibliothèque rien qu'avec les commentaires qu'a suscités à l'infini cette parole capitale du *Pater*. Nous nous garderons d'entrer ici en de si longs et profonds développements ; aussi bien n'y sommes-nous pas invité par la question de notre correspondant, qui ne vise pas le principe, supposé admis, de la nécessaire conformité à la volonté divine, mais son application pratique dans la recherche de cette volonté, que nous devons préalablement connaître afin de nous y conformer. Nous nous contenterons donc d'esquisser brièvement la réponse substantielle qu'appelle cette légitime curiosité. Pour le reste, on trouvera toute abondance désirable de détails chez les auteurs ascétiques et dans les bons « manuels de piété. »

Dieu manifeste sa volonté à l'homme par deux voies différentes : la voie *ordinaire* et la voie *extraordinaire*. Disons tout de suite, pour éclairer vivement cette distinction, que la voie *extraordinaire* est celle des *révélations privées,* du dialogue, si l'on peut dire, tout de for interne et individuel, entre Dieu et une âme qu'il veut bien favoriser de quelque communication particulière.

Au contraire, nous appelons *ordinaire* toute révélation ou manifestation que Dieu fait de sa volonté, au for externe, public, par mode de

communication adressée, non plus à des particuliers, mais à un groupement d'hommes ou à l'humanité tout entière.

Et il va de soi que, suivant la distinction des deux ordres, naturel et surnaturel, il y a pour nous deux sources, deux véhicules de la parole divine : la *Loi naturelle* et la *Révélation ;* donc, deux procédés ordinaires, par lesquels Dieu nous manifeste ses volontés : la nature et la foi. Si nous les disons tous les deux ordinaires, ce n'est pas par méconnaissance du caractère gratuit et transcendant de l'ordre surnaturel ; mais parce que tous deux, chacun à sa façon, présentent cette caractéristique d'être en soi des enseignements publics, à portée normale, régulière, universelle.

Des révélations extraordinaires ou privées nous n'avons rien à dire pour le moment, sinon qu'elles ne regardent que les âmes qui en sont l'objet et ne constituent que pour celles-là seulement une raison de conformité à une « particulière » volonté divine, réserve faite, bien entendu, du cas où les révélations, initialement privées, devraient, de par l'ordre de Dieu, se répandre au dehors et acquérir ainsi, par voie indirecte, le caractère d'une manifestation ordinaire.

Reste le champ infiniment vaste, nature et grâce, des expressions ordinaires de cette sacrosainte volonté.

« Je ne demande pas mieux, dit ou pense une âme pieuse de grande bonne volonté, que de faire la volonté de Dieu. Mais où est cette volonté ? A quel signe puis-je la reconnaître ? Quand et où m'est-il donné de la rencontrer, afin que je m'applique à m'y conformer ?... »

Réponse : Dieu veut le bien : quand donc vous agissez bien, vous agissez en pleine conformité avec la volonté divine, que ce bien consiste dans l'observation d'un précepte, ou qu'il procède, sans être aucunement commandé, de votre personnelle et libre initiative. Or, rien de plus facile que de connaître en détail le bien, les actes de vertus que Dieu attend de vous : il les a enregistrés dans deux Codes, où à tout instant vous pouvez les trouver : dans la Loi naturelle et dans la Loi évangélique, c'est-à-dire, en termes équivalents, dans les paroles fondamentales du Décalogue et dans les paroles complémentaires de la foi révélée.

Voici une autre formule, identique au fond à la précédente : est voulu par Dieu tout acte ou geste de notre part qui concourt de façon quelconque à notre sanctification et à notre final salut éternel : *Deus omnes homines vult salvos fieri* (I Tim., II, 4). Mais la volonté divine, comme la nôtre, peut revêtir trois formes différentes : elle est *impérative,* quand formellement elle commande ; *optative,* quand, sans donner d'ordre sous peine de péché, elle souhaite un acte humain de vertu, pour nous facultatif ; *tolérante,* quand, sans le vouloir directement, elle laisse se produire quelque mal comme résultante indirecte de la volition positive d'un certain bien. Et il y a dans ces trois ordres conformité des deux volontés, divine et humaine, quand 1° nous accomplissons fidèlement les préceptes de la loi morale, 2° nous pratiquons les conseils évangéliques, 3° nous admettons des tolérances que justifie le dictamen de la droite raison.

D'où il suit, par exemple, que, pour un religieux, c'est agir divinement (qu'on nous passe l'adverbe) que d'observer sa règle : *Qui regulæ vivit Deo vivit,* sans compter les « conformités » qui sont à sa disposition dans le libre exercice de toutes les pratiques pieuses supplémentaires de son choix. Il n'est donc pas un seul acte humain, dans les plus minces détails de sa vie quotidienne, où l'homme ne trouve, s'il le veut, l'occasion de modeler exactement sa volonté sur celle de Dieu.

Mais le *fiat* a deux faces : par l'une, uniquement considérée jusqu'ici, il regarde l'avenir, l'action à poser avec la pensée de la rendre conforme à la volonté de Dieu ; par l'autre, il se réfère au passé, et nous demande de nous incliner devant les volontés divines déjà réalisées. Cette seconde considération, bien qu'elle ne soit pas expressément visée dans la question de notre correspondant, vaut néanmoins qu'on s'y arrête, ne fût-ce que pour ne pas laisser trop incomplet notre exposé sommaire de la doctrine de la « conformité. »

Rien n'échappe à la souveraine causalité transcendante de Dieu dans le tourbillon des êtres et des actions du monde créé, qui est, de toute nécessité métaphysique, gouverné par lui suivant le plan et les fins qu'a de toute éternité déterminés son infinie sagesse.

L'homme librement s'agite et Dieu le mène... Contradiction ? Nenni, car il est à priori impossible que le second terme entraîne la négation du premier, qui est lui-même *a Deo*. Mystère ? Oui, et mystère, comme tant d'autres, qui dépassera sans doute toujours ici-bas le cadre des investigations possibles de l'intelligence humaine. Deux vérités pratiques, cependant, surnagent dans l'océan tumultueux des controverses qu'a de tout temps suscitées le problème fameux de l'accord entre l'efficacité de la causalité divine et le libre arbitre de l'homme.

Pour le futur, avant d'agir, *ante factum,* comportons-nous « comme si » nous étions seuls auteurs et maîtres absolus de nos œuvres, c'est-à-dire, pour employer une formule pittoresque, par ailleurs théoriquement fausse : « comme si Dieu n'existait pas » : « Aide-toi, et le ciel t'aidera. »

Pour le passé, après avoir agi, *post factum,* comportons-nous comme si Dieu avait tout fait, sauf le péché, seule « propriété » qui est et reste bien à nous.

Voilà donc ouverte sur le passé une perspective de raison et de foi qui offre à l'âme pieuse mille occasions de s'incliner humblement devant les réalisations de la volonté divine, mieux que cela, de faire du *fiat* sacré, non pas seulement une sorte d'acceptation forcée, résignée, mais un acte

d'amour, de louange et de bénédiction. Telle est, en particulier, à l'égard de la maladie et de la souffrance, la pratique des Saints. Mysticisme creux, pure hypertrophie d'autosuggestion imaginative, pensent les incroyants. Non, mille fois non, mais solide métaphysique, objective s'il en fut, renforcée par les lumières et certitudes de la foi. Notre-Seigneur n'a-t-il pas lui-même précisé le rôle de la souffrance dans la vie chrétienne quand il a dit : *Si quis vult post me venire* (faire ma volonté, conformer sa volonté à la mienne), *tollat crucem suam et sequatur me?* (Matt., XVI, 24).

Faire la volonté de Dieu est parfois difficile : mais rien n'est plus aisé, plus obvie et à la portée de tout le monde, que de la connaître, pour peu qu'on se donne la peine d'y réfléchir. A qui douterait que Dieu se mêle si intimement à tous les détails de notre vie, il suffirait, pour en rester intellectuellement convaincu, de relire, entre autres, les merveilleuses pages consacrées à l'action continue de la Providence en ce monde par Joseph de Maistre dans les *Soirées de St-Pétersbourg* et surtout par Bossuet dans son immortel *Discours sur l'histoire universelle*. Ce que Bossuet a écrit de la succession des empires, chacun de nous peut le penser de sa propre histoire, en attendant le jour où, là-haut, nous sera révélé, dans tous ses détails, en ce qui nous concerne, le plan de l'amour divin Créateur et Rédempteur. Heureux alors ceux qui ici-bas, quand il en était temps encore, se seront humblement appliqués à conformer aux siennes les libres évolutions de leur « bonne volonté. »

Q. — Comment concilier cet adage de philosophie : « Il vaut mieux être que ne pas être, » avec la parole de Jésus concernant Judas : « Mieux vaudrait pour lui qu'il ne fût pas né » (Math., XXVI, 24) ? Etre damné, c'est *être* quand même. Or, *ens et bonum convertuntur*. Donc, être damné semble préférable à n'être pas.

R. — Vieille difficulté, maintes fois expliquée par les théologiens et que l'*Ami* lui-même a exposée tout au long en 1925, p. 65 et suiv.

Nous rappelions alors que la comparaison établie par Notre-Seigneur entre l'enfer et le néant, n'est pas une comparaison dans l'ordre de l'être *(ens et bonum convertuntur)*, mais dans l'ordre de la béatitude, c'est-à-dire dans l'ordre de l'opération. Dans l'ordre de l'être, en effet, aucune comparaison ne peut être proposée. Le néant ne possède aucune réalité qui puisse être pensée ; le néant n'a aucune bonté. Et donc, dans l'ordre de l'être, toute réalité, par là-même qu'elle existe, représente une participation de la bonté essentielle de Dieu et doit être dite préférable au néant.

C'est donc uniquement dans l'ordre de l'opération, c'est-à-dire de la béatitude, que doit être instituée la comparaison. On doit alors formuler la question en ces termes : « Le malheur des damnés est-il encore préférable au néant ? » Avant de répondre, il faut formuler une distinction nécessaire. L'opération dans laquelle s'affirme la béatitude peut être considérée par rapport au sujet qui en est le principe et dont elle couronne l'exercice des facultés ; ou bien par rapport à Dieu, fin dernière de toutes choses, dont la gloire doit être manifestée extérieurement par les opérations des créatures.

Or, par rapport à la gloire divine, il n'y a pas de doute que l'existence des damnés en enfer, leurs souffrances extrêmes, juste punition de leurs fautes, manifestent la justice et la gloire de Dieu et, par là, sont préférables au néant, qui ne manifeste rien du tout.

Tout autre est la question posée relativement à l'état des damnés, considéré par rapport à eux-mêmes, dans l'ordre de la béatitude. Et elle doit se formuler en ces termes : « L'état des damnés comporte-t-il un tel malheur, une telle souffrance, qu'il ne leur offre et ne peut leur offrir jamais la possession et la jouissance d'un bien relatif, suffisant pour leur faire préférer leurs peines à l'anéantissement ? » C'est en se plaçant à ce point de vue plus psychologique que métaphysique, que nous avons exposé longuement les raisons de la solution négative. Pour les damnés, quels qu'ils soient, le néant est préférable à l'enfer.

« L'enfer, disions-nous par mode de conclusion, en citant le P. Richard *(Dict. de théol. cath.*, art. *Enfer*, col. 112), se résume dans la privation de Dieu et par conséquent de tout bien, bien moral, bien physique, bien de jouissance, bien de perfection ; non pas que les damnés soient dans le mal absolu ; ce serait le néant ; ils ont l'être, l'intelligence avec plusieurs connaissances véritables, le corps intègre et complet ; mais ces biens physiques ne sont en eux que pour servir de base nécessaire à leurs maux épouvantables ; ils ont le *simpliciter esse...* mais aucun *bene esse ;* donc, privation et mal total en eux ; pas un acte moralement bon, même d'honnêteté naturelle ; plus un seul bon mouvement de cœur, de volonté ; ni affection, ni reconnaissance, ni justice, ni droiture, ni respect, ni obéissance, etc. ; rien d'ordonné dans les actes libres : *le péché pur*. Avec cela, la *souffrance pure*. c'est-à-dire non pas toute la souffrance possible, mais rien que de la souffrance, sans jamais le moindre soulagement ou jouissance, et la souffrance dans tout l'être. Et pour tous, il en sera ainsi toujours, bien qu'à des degrés divers. »

Ainsi donc, la parole de Jésus-Christ reste vraie et n'est pas en contradiction avec les principes de la saine philosophie. Pour le damné, *au point de vue du bonheur*, il vaudrait mieux n'être pas.

Q. — Vu l'Instruction sur la séparation des deux pouvoirs dans les missions, est-ce bien conforme à l'esprit de cette Instruction, si un supérieur de mission prend par principe dans son Conseil de mission le Supérieur religieux et son Conseil ?

R. — L'Instruction à laquelle il est fait allusion, et que l'*Ami* a publiée et commentée dans

son nº du 17 avril dernier, p. 244-7, sépare nettement les deux pouvoirs, administrateur de la mission, et religieux. Cependant elle prévoit, pour le bien général de la mission et l'avantage particulier du missionnaire religieux, la concordance des vues, ou du moins leur échange, entre le supérieur de la mission et le supérieur religieux, pour des matières particulièrement délicates, et intéressant à la fois les deux autorités, telles que les nominations, les transferts et changements dans les titulaires des postes, les punitions, et les rémotions des missionnaires. (Cf. *Ami*, p. 247).

Par ailleurs, le Code ordonne la constitution d'un Conseil auprès du supérieur de la mission. Ce Conseil, bien que le Code ne parle que d'un seul, à qui il donne réellement ce nom (cf. can. 302), peut être considéré comme double. On peut distinguer le Conseil au sens strict, de ce can. 302, qui sera probablement assez restreint, pratiquement, comme nombre de ses membres, et aussi cet autre Conseil dont parle le can. 303, où entreront les *principaux* religieux ou séculiers de la mission, et qui se réunira au moins une fois l'an. Cette assemblée est comprise sous le nom de Conseil de la mission dans la table du Code du cardinal Gasparri, au mot *Consilium*, § *Missionis*.

Ceci dit, on ne saurait voir aucun inconvénient à ce que parmi ces religieux consultés dans le Conseil élargi, un supérieur de mission fasse entrer le supérieur religieux et son conseil. Cela peut même paraître tout à fait indiqué, et conforme à l'esprit, sinon à la lettre même, du canon 303 : les *principaux* religieux.

En ce qui regarde le Conseil proprement dit, celui du can. 302, cela nous semble suggérer que ce Conseil est composé d'un nombre assez considérable de membres. Si le Conseil, en effet, n'était pas nombreux, ce serait presque constituer le Conseil de la mission par le Conseil religieux, ce qui serait contraire et à l'esprit du Code, et à l'esprit comme à la lettre de l'Instruction citée. Ce serait, de fait, consacrer, dans l'administration même de la mission, l'influence, sinon l'ingérence, du pouvoir religieux, ce qui s'opposerait aux directions de l'Instruction. Evidemment, le supérieur de la mission demeurerait libre de ses décisions, mais il pourrait y avoir des difficultés pratiques, et qui entraveraient peut-être facilement sa liberté (cf. can. 105, n. 1). Par ailleurs, si le Conseil est assez fourni de membres, et si ces difficultés n'existent pas ou ne sont pas à prévoir (vu les circonstances de lieux et aussi de personnes ; cependant il ne faudra pas oublier que les personnes changent), il peut y avoir avantage à ce que l'échange de vues, prévu par l'Instruction, entre puissance administrative et autorité religieuse, se fasse régulièrement et facilement, automatiquement pourrait-on dire, dans les cas indiqués.

Tout ce qu'il y a à conclure, à notre avis, c'est que c'est là une question de tact et de prudence, qui doit être laissée, pour sa solution, au supérieur de la mission, à qui les missionnaires doivent faire pleine confiance.

Q. — Au sujet de l' « absolution par téléphone », vous disiez l'an dernier, p. 692 : « *Secret impossible*, pour le confesseur, comme pour le pénitent, DONC *confession* IMPOSSIBLE. »

1º Le secret serait-il donc un des éléments essentiels de la validité de la confession ?

2º De plus, le lointain pénitent ne pourrait-il pas faire une confession générique, très suffisante pour un malade entouré d'auditeurs dans sa salle d'hôpital, ce qui suffit pour que la confession soit possible et l'absolution régénératrice ?

R. — Ad I. Mais non ! Le *secret* de la confession n'est pas du tout un élément nécessaire de la validité du sacrement de Pénitence. Comment avez-vous pu vous arrêter à un pareil *dubium* ? Rien, certes, ne vous y autorisait, ne pouvait même vous en suggérer la pensée, dans notre article sur l'absolution par T. S. F.

Nous avons dit que, si le secret n'était pas assuré, la confession deviendrait impossible ; c'est cet adjectif *impossible* qui vous a inquiété ; nous n'avons pas eu la pensée de le commenter, parce que nous n'avons pas un instant supposé qu'on pût prendre le change sur sa signification. Puisqu'il le faut, expliquons.

Impossible ici s'entend au sens de la *pratique de la confession* par les fidèles, et non de l'essence du sacrement. Le secret est, en effet, une condition, accessoire sans doute, mais pratiquement *sine qua non*, de la confession sacramentelle. Jamais, sans cette condition, Notre-Seigneur et l'Eglise son interprète n'auraient imposé la confession aux pécheurs, et jamais ceux-ci n'auraient consenti à subir, par leur propre fait, pareille diffamation publique. Et personne n'ignore les précautions minutieuses, extrêmement sévères, que prend l'Eglise pour que les fidèles soient bien certains qu'ils n'ont à craindre aucune violation du secret de la confession. Jamais, au grand jamais, l'Eglise ne permettra un mode de confession qui puisse, si peu que ce soit, ébranler cette certitude dans la pensée populaire. Voilà pourquoi nous avons dit : confession sans secret, confession impossible.

Impossible (pratiquement) n'a pas ici, c'est évident, une portée métaphysique absolue. On peut très bien imaginer le cas exceptionnel où le pécheur, en faveur de qui le *sigillum* a été institué, y renoncerait spontanément, et admettrait volontiers qu'un ou plusieurs tiers entendent sa confession. Encore est-il que c'est là un fait qui, s'il était connu, constituerait un très fâcheux exemple, disons un redoutable accroc à la règle et persuasion générale du secret. On pourrait même, à ce propos, rappeler le principe qui défend de renoncer à un privilège, quand cette renonciation implique par contre-coup un préjudice grave pour le bien commun.

Aussi, plutôt que de permettre cette confession

publique, conviendrait-il de s'en tenir au procédé, nullement compromettant, de la confession dite générique, qui laisse subsister intacte la loi très grave du *sigillum,* ainsi qu'il nous faut l'expliquer maintenant en réponse à la seconde question proposée.

Ad II. On a déjà longuement développé dans les colonnes de l'*Ami* la thèse de l'absolution valide donnée à un pécheur de bonne foi sur la simple accusation : *peccavi.* Mais, on a eu grand soin de faire remarquer que c'est là un procédé gravement anormal, qui ne peut donc être envisagé comme « possible » que dans des circonstances pratiques très urgentes, tout à fait exceptionnelles.

Rien n'empêche d'imaginer, — mais ce n'est qu'imagination, pure hypothèse — le cas d'un moribond dans une salle d'hôpital, qui, *faute de pouvoir faire autrement* et d'attendre la venue du prêtre, lui demanderait l'absolution, par téléphone avec ou sans fil, en disant simplement (attrition supposée par ailleurs, bien entendu) : « Bénissez-moi, mon Père, parce que j'ai péché. » Confession valide, mais, pour bien des raisons, tellement anormale qu'elle n'aura jamais, en principe, les sympathies de l'Eglise et des maîtres de la théologie morale. Or, c'est le seul procédé qui permette l'administration valide de la Pénitence, dans notre hypothèse de T. S. F., sans porter atteinte à la loi générale du secret sacramentel.

Vous voyez maintenant pourquoi nous avions raison de tenir pour impossible (pratiquement) la confession téléphonique, tant qu'on n'aura pas trouvé le moyen (on le cherche et on le trouvera) d'en assurer le secret de façon absolue.

Q. — 1o A quoi engage réellement le vœu dit « vœu héroïque », que de petites feuilles pieuses enseignent aux jeunes séminaristes inexpérimentés, et d'après lequel on abandonne toutes ses indulgences pour les âmes du purgatoire ?

2o N'est-il plus possible de gagner, dès lors, une seule indulgence pour soi-même ?

R. — Ad I. La S. C. des Indulgences a ainsi défini ce qu'on appelle le « vœu héroïque » de charité, mais qu'il vaudrait mieux nommer, comme elle le fait, l' « acte héroïque » de charité : *Actus heroicus caritatis erga animas in purgatorio detentas in eo consistit quod Christifidelis, sive adhibita aliqua formula, sive etiam tantummodo mente, offerat Deo O. M. pro animabus purgatorii omnia opera satisfactoria quæ ipse quoad vixerit peraget, necnon omnia suffragia quæ post mortem quomodocumque ei obvenire poterunt.* Ce sont les premières lignes du décret du 19 décembre 1885, où la S. C. répond à certaines questions qui lui ont été posées sur la matière.

Le « vœu, » dit-on, l' « acte » héroïque, vaudrait-il mieux dire, parce que cet acte n'est pas réellement un vœu. Ce n'est pas une promesse faite à Dieu avec l'intention de s'obliger rigoureusement. Cette volonté d'obligation est de l'essence même du vœu, parce que, sans elle, la promesse n'existerait pas dans son entité requise.

Or, l'acte héroïque, non seulement n'oblige pas sous peine de péché, comme le déclarait la *Raccoltà* officielle des indulgences, mais il ne lie pas perpétuellement le fidèle qui l'a fait, ce dernier pouvant, lorsqu'il le veut, et par sa seule volonté, le rétracter et renoncer sans plus de formes à sa généreuse résolution précédente : ainsi l'a déclaré expressément la S. C. des Indulgences, le 20 septembre 1907. Ce n'est donc pas un vœu à proprement parler, et tout à fait louables sont les auteurs et les personnes qui ne parlent que de l'acte héroïque.

Cet acte peut s'émettre en usant d'une formule : on en trouve de différentes indiquées par les auteurs qui recommandent cette pratique de piété, et on peut en rédiger soi-même une pour son usage ; il n'y a qu'à répéter les termes de la définition donnée par la S. C. On peut encore le faire par un simple acte de volonté, sans aucune formule exprimée.

De quelque façon qu'il soit émis, l'acte consiste essentiellement dans l'abandon que fait un fidèle, au profit des âmes du purgatoire, de toutes les œuvres satisfactoires qu'il pourra accomplir lui-même, durant sa vie, et de toutes celles qui pourront, après sa mort, et à quelque titre que ce soit, lui être appliquées.

On peut considérer, dans les actions bonnes que nous faisons, une valeur *satisfactoire,* qui remet la peine, ou plutôt en tient lieu, due au péché ; une valeur *impétratoire,* qui incline Dieu à nous envoyer ses grâces ; et une valeur de *mérite,* qui donne droit à la récompense de l'œuvre accomplie.

Le mérite, chose incommunicable et rigoureusement personnelle, demeure propre à l'agent. Le fidèle qui a fait l'acte héroïque peut encore prier, et pour lui-même et pour les autres. C'est uniquement la valeur *satisfactoire* de toutes ses œuvres qu'il a abandonnée au profit des âmes du purgatoire. De même, il abandonne à ces âmes tous les suffrages qui seront adressés à Dieu pour lui après sa mort.

Cet acte héroïque est une chose fort louable. Les Souverains Pontifes l'ont bien des fois approuvé, comme le remarque la S. C. des Indulgences dans le décret cité du 19 décembre 1885, et ils ont montré leur approbation en accordant à ceux qui l'émettaient des faveurs et privilèges considérables. On en trouvera la nomenclature, par exemple, dans Béringer, *Les Indulgences,* éd. Steinen, 1925, t. I, p. 422-424. Ces faveurs qui regardent en particulier les concessions d'indulgences ont aussi pour but de rendre cette pratique encore plus profitable à l'égard des âmes du purgatoire.

L'émission de ce vœu est-elle prudente ? C'est la question qui paraît préoccuper davantage notre correspondant. Les auteurs répondent à cette de-

mande par des considérations très convaincantes, et que nous allons résumer.

L'abandon réalisé au profit des âmes du purgatoire prive certainement un fidèle de cette partie de la valeur des actes qui conduirait soit à la remise totale, soit à la réduction de la peine temporelle due à ses péchés. A le prendre ainsi, et uniquement ainsi, c'est un désavantage. Mais c'est un désavantage qui est pleinement et surabondamment compensé.

D'abord, le mérite de nos actes nous demeure toujours. Or, le prix du mérite, c'est la gloire. Le fidèle qui fait l'acte héroïque s'expose aux peines du purgatoire. Mais ces peines, comme leur nom même l'indique, ne sont que transitoires et temporaires, tandis que le fruit du mérite, la vie éternelle, dure toujours. En faisant l'acte héroïque, le fidèle ajoute au mérite de ses actes, au fruit de gloire qu'ils lui rapporteront, celui de l'acte même qu'il accomplit. C'est un acte de charité, de charité suréminente, comme ici aussi l'indique le nom d'héroïque qui lui est attaché : il a donc par lui-même une très haute valeur. L'accomplissant, le fidèle a augmenté la gloire qui doit lui revenir et lui demeurer éternellement. Même la nécessité de se soumettre temporairement aux peines du purgatoire, si elle existait réellement, ne saurait entrer en ligne de compte avec le mérite d'un tel acte, avec le fruit de gloire éternelle qui en résultera certainement. C'est le cas, en effet, de répéter l'opposition que fait S. Paul : « *Momentaneum et leve, æternum gloriæ pondus.* » (II Cor., IV, 17).

D'autre part, est-ce bien certain que l'on s'expose ainsi à subir jusqu'à la dernière justice le poids des peines que les péchés personnels ont méritées ? Non, car l'affirmer, ce serait ne pas compter sur la miséricorde de Dieu. Dieu a promis d'appliquer aux hommes la mesure qu'ils auront eux-mêmes mise en usage pour leurs frères : *Mensura qua mensi fueritis remetietur vobis.* (Luc, XI, 38). La mesure qui attend ceux qui auront usé de charité envers les autres sera bonne, pressée, secouée, débordante : *Date et dabitur vobis : mensuram bonam, et confertam, et coagitatam, et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. (Ibid.).* Celui qui se dépouille de ce qui lui appartient peut compter sur une récompense qui ajoutera de façon inappréciable à ce que l'on semble perdre : *Centuplum accipiet (nunc, in tempore hoc,* ajoutent S. Marc, X, 30, et S. Luc, XVIII, 30) *et vitam æternam possidebit.* (Matth., XIX, 29).

Il faut remarquer aussi que la valeur impétratoire de toutes les prières, de tous les actes, demeurent acquis au fidèle. Et de quelles grâces de choix Dieu ne doit-il pas combler une âme qui a eu l'héroïsme de ce dépouillement personnel, bien supérieur aux renoncements des biens terrestres ! De quel avancement dans les vertus ces grâces ne sont-elles pas la source, diminuant ainsi, en raison même de la vie plus parfaite qu'elles font mener, la durée et l'intensité de la répression nécessaire dans le purgatoire !

De toutes ces considérations, les théologiens concluent que l'acte héroïque, malgré l'abandon, ou plutôt grâce à l'abandon du fruit satisfactoire des propres actes, se trouve profiter grandement au fidèle plein de charité qui l'a accompli. « Le fruit de la charité, dit l'un d'eux, est, en son genre, meilleur. L'augmentation de la grâce et de la gloire est, en effet, meilleur que la satisfaction. La satisfaction n'est qu'une compensation de la peine à subir. Il en résulte une *accélération* de la gloire : moindre est la peine, plus vite est acquise la gloire qui, ainsi, devient plus étendue en durée suivant une certaine partie du temps. Mais l'*augmentation* de la grâce et de la gloire qui provient de l'acte de charité affecte la substance même de la grâce et de la gloire qui doit être éternelle : elle est donc supérieure *et en substance et en durée* [1]. » D'une part il n'y a qu'*accélération* de la gloire, d'autre part *augmentation* d'intensité ; d'une part il n'y a qu'un *effet transitoire*, de l'autre un *effet éternel.*

Ad II. Il découle de l'essence même de l'acte héroïque, de l'abandon du fruit satisfactoire de ses actes, que le fidèle qui a accompli cet acte ne peut plus gagner pour lui-même aucune indulgence. L'indulgence est, en effet, la satisfaction anticipée de la peine temporelle qui serait due en purgatoire, la remise, ou substitution, au moins en partie, de cette peine.

Le fidèle qui a accompli l'acte héroïque a même abandonné la dernière des indulgences, celle de la bonne mort [2].

C'est cette impossibilité où est le fidèle qui a fait l'acte héroïque de gagner des indulgences pour lui-même, qui a été le motif de la faveur que lui ont fait les Souverains Pontifes, de pouvoir appliquer aux défunts toutes les indulgences, même celles qui, de par la concession générale, ne sont pas applicables aux âmes du purgatoire.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

J. PETER et Dom POULET. **Histoire religieuse du département du Nord pendant la Révolution.** Tome I : *De la fin de l'Ancien Régime au 9 thermidor.* (Fasc. XXXV des *Mémoires et Travaux des Facultés catholiques de Lille).* — In-8 de XII-412 p., 50 f. — Lille, Economat des Facultés Catholiques, 1930.

Après d'autres régions, le Nord de la France sera désormais doté d'un très important ouvrage consacré à son histoire religieuse pendant la Révolution, ouvrage dont vient de paraître le premier tome. Il a pour auteurs M. le chanoine Peter, professeur à l'Uni-

[1] Pasqualigo, *De sacrif. nov. leg.*, tract. I, q. 132, n. 4.
[2] Voir *Ami* 1927, p. 396 et suiv. ; 570 et suiv.

versité catholique de Lille, et dom Charles Poulet, bénédictin de l'abbaye de Wisques, deux historiens qui ont déjà fait leurs preuves et affirment ici une fois de plus leurs très remarquables qualités.

M. Peter avait débuté dans les études historiques en consacrant à une abbaye du Nord, l'abbaye de Liessies, une excellente thèse qui lui valut le grade de docteur ès lettres. Ses recherches en vue de sa seconde thèse : *L'enseignement secondaire dans le Nord pendant la Révolution*, l'avaient orienté vers l'histoire religieuse de la Révolution ; il ne la quitta plus. De longues séances aux archives départementales du Nord lui permirent d'accumuler des renseignements de toutes sortes ; élargissant et approfondissant ses recherches, il visita tour à tour les archives des principales villes du Nord et les Archives nationales de Paris ; il interrogea de même les archives du Royaume à Bruxelles, les archives ecclésiastiques conservées à Tournai et à Mons, puisque, avant la Révolution, des parties du département du Nord dépendaient au point de vue religieux des diocèses d'Ypres et de Tournai, comme la juridiction de l'archevêque de Cambrai s'étendait sur une portion des Pays-Bas autrichiens. Pour mettre en œuvre la masse énorme de notes qu'il avait réunies, M. Peter fit appel à dom Poulet, l'auteur d'une *Histoire de l'Eglise* très estimée. De leur collaboration est sorti ce volume qui nous présente un tableau aussi complet qu'exact de l'histoire religieuse du département du Nord de la fin de l'Ancien Régime au 9 thermidor.

Il est très intéressant de suivre dans le cadre limité de ce département l'effet des événements qui se déroulèrent à Versailles et à Paris, d'assister aux transformations qui s'y produisirent comme dans le reste de la France, aux réactions qu'entraînèrent les décisions de l'Assemblée nationale constituante. Sans vouloir analyser un livre aussi dense, où tout porte, relevons quelques points.

Notons d'abord que la résistance aux décrets établissant la Constitution civile du clergé fut très vive dans le Nord. La population ne s'était guère agitée en faveur des moines ; elle s'était résignée assez volontiers à leur dispersion, prétendant avoir sa part de leurs dépouilles ; tout au plus avait-elle demandé à garder les religieux utiles à l'enseignement et au service paroissial. Mais quand s'établit le régime de l'Eglise constitutionnelle, elle s'y montra en majorité hostile. Le plus grand nombre des prêtres, 1057 contre 190, avaient refusé le serment ; ils eurent toutes les sympathies des fidèles. Si une église constitutionnelle se fonda néanmoins, des conflits éclatèrent sans cesse entre ses partisans et ses adversaires, conflits que ne parvinrent pas à apaiser les autorités du département.

A l'été 1791, de nouvelles élections substituèrent aux modérés qui jusque là avaient siégé dans les assemblées départementales, des fonctionnaires nouveaux aux idées plus avancées. Donnant une valeur légale au décret voté contre les insermentés, le 29 novembre 1791, décret que le roi avait écarté par son *veto*, les élus inaugurèrent la persécution contre le clergé fidèle. La lutte fut vive entre patriotes et non conformistes, lutte qui devint surtout tragique du jour où la guerre fut déclarée et le département envahi. Tout naturellement les adversaires de la politique anticatholique de la Législative et de la Convention furent portés à voir dans les Autrichiens des libérateurs, et quand, en 1793, les troupes ennemies franchirent la frontière, les prêtres et les religieux qui avaient fui rentrèrent sous leur protection. Dans le pays envahi, le culte constitutionnel fut proscrit et le culte catholique favorisé. Par contre, le clergé réfractaire fut plus âprement persécuté dans la portion du département demeurée française.

Le clergé constitutionnel ne tarda pas à être persécuté à son tour. Dans le Nord comme dans le reste de la France, se poursuivit une œuvre de déchristianisation. Mais, tandis que dans la partie septentrionale du département le représentant Florent-Guyot s'y appliquait avec une relative modération, le trop fameux Joseph Le Bon la conduisait dans le Cambrésis avec une impitoyable rigueur. Quelques prêtres assermentés résistèrent ; les autres ou bien se bornèrent à abandonner leurs fonctions, ou bien apostasièrent ; un certain nombre de ceux-ci se marièrent. Leur chef, l'évêque Primat, se déprêtrisa, comme on disait alors.

Le culte catholique ne disparut pas cependant complètement. De hardis missionnaires, plus nombreux peut-être qu'en d'autres régions, en raison de la proximité de la frontière, entretinrent dans le département la vie religieuse. Le dernier chapitre de ce premier volume montre comment, de 1792 à 1794, en dépit des peines terribles auxquelles ils s'exposaient, des réfractaires réussirent à maintenir ici ou là le culte catholique romain, préparant ainsi les résurrections de l'avenir.

On ne saurait trop rendre hommage à l'art avec lequel les auteurs ont écrit cette histoire. Loin de se laisser écraser par la masse des faits qu'ils ont recueillis, ils ont su la dominer, remettre les événements dans leur milieu. En vrais historiens, ils se sont gardés de faire de la Révolution un bloc ; ils en ont excellemment marqué les étapes. C'est pourquoi leur livre ne sera pas seulement utile aux historiens curieux de savoir ce qui s'est passé dans le Nord de la France ; il aidera singulièrement à bien comprendre ce que fut la Révolution en elle-même. Est-il besoin d'ajouter que partout se manifeste la plus scrupuleuse impartialité ?

Combien nous souhaitons que se publie bientôt le second volume d'une œuvre qui fait le plus grand honneur à ses auteurs et à la collection des *Mémoires et Travaux des Facultés catholiques de Lille !* Le Nord n'a rien perdu pour avoir attendu jusqu'aujourd'hui sa monographie sur son histoire religieuse pendant la Révolution.

Mère Saint-Jean Fontbonne. *Coup d'œil sur ses œuvres*, par l'auteur de « *Lui !...* » — 1 vol. in-8 de 606 p. — Paris-Bruges, Desclée, de Brouwer et Cie, 1929.

M. Lepin. La R. M. Raphaël de Jésus, *fondatrice des Carmels d'Oullins, de Saint-Chamond et de Roanne.* — 1 vol. in-8 de XVI-412 p., 20 f. — Paris, Librairie Saint-Paul, 1929.

I. — C'est un gros volume qu'un auteur anonyme consacre à raconter la vie de Mère Saint-Jean (1759-1843), fondatrice ou plutôt restauratrice d'une des communautés les plus florissantes de la région lyonnaise. Ayant confessé la foi sous la Révolution, enfermée dans les cachots des sans-culottes, libérée au moment où elle attendait pour le lendemain le martyre déjà subi par plusieurs de ses compagnons et compagnes de captivité, appelée par le cardinal Fesch à restaurer un Ordre religieux qui pût assurer l'éducation chrétienne des jeunes filles et s'occuper d'œuvres de charité, elle groupa autour d'elle, de 1807 à 1838, plus de trois mille religieuses, fonda ou ramena à l'unité 244 établissements de Saint-Joseph répartis dans les Deux Mondes.

Cette prodigieuse histoire nous est racontée de la façon la plus intéressante. On regrette seulement de ne pas trouver dans ce livre plus de détails sur la vie intérieure de Mère Saint-Jean : car une telle fécondité extérieure suppose nécessairement la sainteté, et du reste la magnifique simplicité de la Mère et son héroïque obéissance, ainsi que les faveurs quasi miraculeuses dues à son intercession depuis sa mort, disent assez qu'elle fut une âme élevée très haut dans la charité. Mais l'auteur a voulu donner dans ce volume un « coup d'œil sur les œuvres » de Mère Saint-Jean ; souhaitons que, reprenant la plume, il

nous trace, si les documents le lui permettent, un tableau de son âme.

II. — Mère Raphaël de Jésus (1829-1914), née à Arles, entra au Carmel de cette ville à 18 ans. Prieure à 26 ans, elle devint, à 32 ans, fondatrice du Carmel d'Oullins près de Lyon, puis de deux autres dans le même diocèse. Courageuse, ardente, parfaitement équilibrée, et surtout profondément surnaturelle, cette religieuse eut une très grande influence sur ses filles et son apostolat rayonna même au dehors. M. Lepin, l'auteur bien connu de travaux sur la théologie du Nouveau Testament et sur le dogme du Saint Sacrifice de la messe, nous présente cette belle figure.

L'intérêt de son livre vient d'abord des lettres assez nombreuses écrites par le P. Jean du Sacré-Cœur à Mère Raphaël, dont il fut le directeur depuis 1857 jusqu'à sa mort en 1882. Ces lettres, pleines de vie, de mouvement, d'esprit surnaturel, forment, osons le dire, l'attrait principal de ce volume. Mais la doctrine spirituelle de Mère Raphaël elle-même se trouve exposée ensuite assez longuement, grâce aux souvenirs de ses filles et à quelques lettres : il y a là de fortes leçons à recueillir pour les âmes vivant dans le cloître. Nous avons ainsi une biographie très édifiante et pleine de leçons pratiques.

En terminant la lecture de ce livre on se prend à regretter de ne guère connaître Mère Raphaël que par les lettres de ses directeurs et par les souvenirs de celles qui l'ont entendue. Les lettres qu'elle écrivait elle-même à ses directeurs n'ont-elles pas été conservées ? N'a-t-elle laissé aucune note sur sa vie intérieure ? Ou bien a-t-on jugé prématuré de mettre sous les yeux du public ces documents ? Nous ne savons ; mais le reflet que nous apercevons dans ce livre suppose un foyer très ardent, et c'est au foyer lui-même que les âmes pieuses souhaiteraient de pouvoir se réchauffer.

J.-M. Lambert. « **Le Saint Homme de Grasse** », **Clément Roux (1825-1892)**. — 1 vol. in-16 de 220 p., franco 10 f. 50. — Chez l'auteur, au Carmel de Compiègne, 37 bis, rue Saint-Lazare.

Jeté par le milieu universitaire où il vécut, d'abord comme élève puis comme surveillant et professeur, dans l'irréligion et l'inconduite, Clément Roux, à la suite d'un amour pur mais contrarié, s'engagea dans la marine de guerre, où il demeura deux ans, prenant part à une expédition franco-anglaise dans l'Amérique du Sud. Il rentra ensuite dans l'enseignement. Mais travaillé par l'action lente et sourde de la grâce, il finit par se convertir totalement. Presque réduit à l'immobilité par une infirmité cruelle, il poursuivit néanmoins sa carrière professorale dans la ville de Grasse jusqu'à l'âge de la retraite et mourut dans un petit village des environs.

Sa vie spirituelle prit son plein essor surtout à partir du jour où la maladie le terrassa. On a pu en reconstituer l'histoire grâce au Journal où il avait coutume de noter les événements de sa vie intérieure, et grâce à une correspondance spirituelle assez étendue.

Le trait caractéristique de sa piété fut le culte du Saint-Sacrement, qu'il recevait très fréquemment dans la sainte communion et devant lequel il passait chaque jour de longues heures d'adoration, se rendant dans les églises tant qu'il put s'y traîner, et continuant ensuite mentalement cette pratique avec une fidélité soutenue, quand il dut garder la chambre et le lit.

Sa dévotion envers la Sainte Eucharistie lui suggéra de magnifiques élans d'amour, dont ses écrits nous ont conservé des exemples et qu'on ne peut lire sans une émotion profonde. Elles lui ont donné également, sur les développements futurs du culte eucharistique, des vues qu'on peut à bon droit regarder comme prophétiques.

Voici ce qu'il écrivait, en 1890, de la communion fréquente : « Le Jansénisme a trop inspiré la crainte de l'Eucharistie ; il a réussi à en éloigner les âmes. L'Eglise les y appelle... Mais il faudrait un appel plus particulier encore et plus solennellement pressant ; il faudrait que la voix du Vicaire de Jésus-Christ s'élevât au milieu de l'apathie générale pour dire au monde, pour crier aux âmes : Allez communier ! ...Prions, afin que le Pape se décide à parler, à lancer à travers le monde le mot d'ordre sauveur inspiré par Jésus... » Et en 1891 : « J'ai la confiance intime, mieux encore, j'ai la certitude absolue que Jésus-Christ inspirera au Souverain Pontife une Encyclique sur la Communion fréquente... Cet acte pontifical inaugurera une ère nouvelle de rénovation et de transformation dans le monde des âmes... Ce que Léon XIII n'aura pas fait, son successeur le fera... Nous ne verrons peut-être pas cette ère nouvelle. Mais prions, souffrons, et, s'il le faut, mourons pour qu'elle se lève bientôt... »

Sur la Communion des enfants, il écrivait en 1889 : « L'une des choses qui m'ont toujours affligé dans ma carrière de professeur..., c'est le peu de place que ce Dieu de bonté... occupe dans l'esprit et le cœur des petits enfants... Quel malheur, pour ces pauvres petites âmes, d'être privées de la présence et de l'action sacramentelles de Jésus-Christ ! Hélas ! au lieu de Jésus-Christ, c'est Satan qui occupe la première place... Non, Jésus ne laissera pas indéfiniment s'accomplir... le *Massacre des Innocents*. La voix de l'Eglise s'élèvera... pour prendre, au nom même de Jésus-Christ, la défense des petits enfants. Eux aussi seront convoqués au banquet du Père de famille ; à eux aussi il sera dit : Venez et mangez ! Venez, avant d'avoir perdu l'éclat et le parfum de l'innocence ; venez, avant d'avoir été souillés par Satan ; venez, avant d'avoir ouvert votre cœur aux affections terrestres. »

Dès les premières manifestations, bien humbles encore, des Congrès Eucharistiques, en 1888, il parlait en ces termes du Règne Eucharistique de Jésus : « Je n'en saurais douter : c'est vers ce but que, malgré tous les efforts déchaînés de l'enfer et des puissances coalisées qui lui servent ici-bas d'auxiliaires, le monde s'achemine. C'est l'établissement du Règne Eucharistique de Jésus-Christ dans les individus et les nations qui se prépare, et par lui, le salut individuel et le salut social. Lorsque l'heure en sera venue, le Vicaire de Jésus-Christ invitera tous les peuples à reconnaître la suprématie universelle du Roi vivant de l'Hostie. »

Etaient-ce là de véritables prophéties, ou seulement des aspirations d'un cœur tout brûlant d'amour ? L'un n'exclut pas l'autre ; et s'il en fallait la preuve, nous la trouverions dans la magnifique prière composée par Clément Roux à une date incertaine, où il demande à Dieu, en des termes qui impressionnent très vivement le lecteur, de voir fondre sur son âme et son corps les maux les plus pénibles, qu'il énumère en détail et qu'il accepte d'avance, pourvu qu'il meure en faisant un acte d'amour ; or, il fut en cela exaucé à la lettre, et les souffrances effrayantes de sa mort prédestinée furent précisément celles auxquelles son cœur avait aspiré.

L'auteur du présent livre a su raconter ces faits avec une sobriété qui en augmente l'intérêt. L'ouvrage doit être connu de tous les dévots à la Sainte Eucharistie ; on peut aussi le faire pénétrer parmi les membres de l'Université ; partout il fera grand bien.

Chanoine F. Uzureau, Directeur de *L'Anjou Historique*. **Andegaviana**. 27e série, dédiée à M. de Grandmaison, député. — In-8 de 390 p., avec une carte et plusieurs gravures. — Angers, Siraudeau, 6, place de la Visitation.

Abbé G.-A. Simon, président de la Société historique de Lisieux. **La Réforme de Saint-Maur**

en **Normandie.** — In-8 de xx-130 p., 10 f. — Caen, L. Jouan et R. Bigot, 98, rue St-Pierre.

P. GODEFROY, O. M. C., *Pages d'Histoire bourguignonne.* **La Chronique des Frères Mineurs Capucins de Châtillon-sur-Seine.** Lettre-Préface de Mgr Prunel. — In-8 de 80 p., avec plusieurs hors texte, 12 f. — Paris, Librairie Saint-François d'Assise.

Tables **capitulaires des Frères Mineurs de l'Observance et des Récollets de Bretagne (1476-1780)**, publiées avec une introduction de Max. Courtecuisse, ancien archiviste des Côtes-du-Nord, archiviste du Var. — In-8 de LXXXVII - 264 p. (Mémoires et Documents d'Histoire Franciscaine, tome I). — Paris, J. Vrin, 6, place de la Sorbonne.

I. — L'activité scientifique de M. Uzureau serait difficilement égalée. Voici la XXVIIe série de ses *Andegaviana*, où l'érudit directeur de l'*Anjou Historique* publie quantité de notices et de documents relatifs au département de Maine-et-Loire et au diocèse d'Angers. Ce nouveau recueil ne contient pas moins de cinquante-quatre pièces, dont plusieurs d'un intérêt considérable.

Nous signalerons tout particulièrement deux notices relatives à l'ancien diocèse d'Angers, dont nous avions déjà lu l'essentiel dans l'article *Angers (Diocèse d')* du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* ; — quelques notes relatives à l'ancien collège des Jésuites de la Flèche ; — un curieux article sur les passages du cardinal de Retz à Beaupréau : le premier se rapporte à une aventure sentimentale de la jeunesse de Paul de Gondi ; le second, à l'évasion du cardinal, prisonnier au château de Nantes. M. L. Batiffol a conté tout au long cet intéressant épisode dans son *Cardinal de Retz*, p. 145 et suiv. (voir *Ami*, p. 428). — Nous avons également lu avec plaisir la notice relative à la famille Mame et à son ancêtre, Charles-Pierre Mame (1746-1825) ; les articles sur la victoire des Vendéens à Entrammes (27 octobre 1793), sur le combat de la Roche-de-Mûrs (26 juillet 1793), sur la Duchesse de Berry en Maine-et-Loire (1828) : ce sont là trois documents de première valeur. Signalons aussi quelques notes instructives sur S. Vincent de Paul en Anjou (1649) et sur le district de Cholet pendant la Révolution (1790-1795). On trouve aussi des lettres de l'abbé Bernier (qui devait avoir tant d'influence auprès du Premier Consul) au général Giraudon (1800-1803) ; une lettre de Léon Boré, professeur d'histoire au lycée d'Angers, sur la Révolution de 1848 à Angers ; quelques documents de premier plan concernant l'ancienne Université d'Angers (fondation des Facultés de Théologie, de Médecine et des Arts) ; des extraits de la correspondance de Gabrielle de Rochechouart-Mortemart, abbesse de Fontevrault (1645-1704) ; la description, par l'abbé Péan de la Tuilerie, de la ville d'Angers en 1778 (extraite d'un ouvrage aujourd'hui introuvable) ; des extraits du manuscrit de Jean Héroard, médecin de Louis XIII, sur les quatre voyages de ce roi en Anjou, etc., etc.

Nous terminerons cette trop sèche nomenclature par l'indication d'une étude de plus longue haleine (p. 212-253) sur « Un Mystique à la veille de la Révolution : *Urbain-Elie Cassin*, chanoine d'Angers, mort en odeur de sainteté le 3 décembre 1783. » Aux renseignements déjà fournis par Dom Chamard (*Vie des Saints Personnages de l'Anjou*, t. III), M. Uzureau ajoute plusieurs documents inédits, notamment une lettre fort longue et très intéressante d'une Carmélite (Bibliothèque d'Angers, *mss. 1783).* Dans un appendice, la généalogie de la famille Cassin de la Loge.

II. — Dans son étude sur *La Réforme de Saint-Maur en Normandie*, M. l'abbé Simon touche à plus d'une question d'ordre général, ce qui fait que, tout en se confinant dans l'histoire des abbayes bénédictines de Normandie, il présente cette histoire sous un aspect qui appartient à l'histoire de l'Eglise elle-même.

« La réforme bénédictine de la Congrégation de Saint-Maur, écrit l'auteur, fut un événement dont les conséquences ont été également importantes au point de vue religieux et au point de vue littéraire. Le Mauriste nous apparaît comme le type du moine érudit et laborieux, et ce mot évoque les noms glorieux des Luc d'Achéry, des Mabillon, des Monfaucon, etc. Mais, loin de vouloir « se dispenser des offices » pour ne pas « perdre en *oremus* un temps précieux mieux employé à des recherches savantes », comme l'a écrit ridiculement Anatole France, ces mêmes savants avaient prétendu être, avant tout, de vrais moines, dont l'office devait être la principale occupation, et l'établissement de leur réforme a été l'une des manifestations de cette restauration catholique que le Concile de Trente avait voulu promouvoir et pour laquelle il nous manque encore une étude d'ensemble, bien qu'elle ait déjà donné lieu à de nombreuses études partielles.

« On aurait tort de croire que la réforme mauriste s'est implantée en quelques années et que ce fut une sorte d'événement subit, qui modifia instantanément la vie intérieure de tous les monastères bénédictins. Ce fut, en réalité, l'œuvre, souvent pénible, de plus d'un siècle, qui, pour la Normandie en particulier, a commencé en 1618 avec la réforme de Jumièges et qui, en 1760, lors de la réforme de Valmont, ne s'étendait pas encore à toutes les abbayes. Quelques-unes ne s'y soumirent jamais. »

L'auteur se propose donc d'étudier : 1o les causes de la décadence des abbayes normandes de l'Ordre de St-Benoît, au début du XVIIe siècle ; 2o les diverses tentatives de réforme ; 3o la réforme de Saint-Maur, avec ses différentes conséquences d'ordre religieux et scientifique en Normandie.

La première partie appartient à l'histoire générale de l'Eglise ; l'auteur énumère et expose les quatre causes principales de décadence : les commendes, les guerres de religion, les taxes, et enfin le relâchement intérieur. — La deuxième partie nous montre les essais de réforme tentés à la suite du concile de Trente et du synode de Rouen ; elle met en relief le privilège accordé par le concile de Trente lui-même au monastère de St-Martin au diocèse de Sées, et à la Congrégation et Réforme de Chézal-Benoît, qui avait déjà commencé, depuis la fin du XVe siècle, une réforme sérieuse ; elle explique enfin pourquoi la tentative de réforme, consistant à introduire quelques moines réguliers et édifiants en un monastère en décadence, devait fatalement être vouée à l'échec. — La troisième partie est la plus intéressante et la plus spéciale. Elle rappelle les origines de la Congrégation de Saint-Maur et ses constitutions ; elle montre l'expansion de la réforme en Normandie ; comment furent réglés par des concordats les rapports des moines réformés avec les abbés commendataires ; enfin elle dit les précieuses conséquences de la réforme dans l'ordre religieux, économique, intellectuel.

L'étude de M. l'abbé Simon est d'une érudition consommée ; elle est conduite avec un réel talent d'historien auquel nous nous plaisons à rendre hommage.

III. — La *Chronique des Frères-Mineurs Capucins de Châtillon-sur-Seine* est une intéressante page d'histoire franciscaine bourguignonne. L'auteur la fait précéder d'une introduction générale sur les origines des Capucins en Italie et les débuts de la réforme capucine en France, où Pierre Deschamps l'installe à Picpus, rue St-Antoine, en 1570. Il montre ensuite la fondation de la province de Lyon, qui rivalise bientôt avec celle de Paris et possède en 1610 trente-deux couvents. C'est alors un véritable engouement. Toutes les villes de Bourgogne se disputent les Capucins. Dès 1602, Joachim de Damas les établit à Dijon au faubourg St-Nicolas. En 1614, Châtillon les réclame

« avec d'instantes prières », mais ne les obtient qu'en 1626, et grâce à l'appui conjugué d'Henri de Bourbon, prince de Condé et de Sébastien Zamet, évêque de Langres.

C'est alors que commence l'histoire de la maison de Châtillon, qui va de 1626 au 21 mai 1790, date de la dissolution imposée par l'Assemblée Constituante et communiquée ce jour-là aux Capucins par la municipalité.

L'auteur retrace cette histoire, si édifiante, tant que ne se produiront pas les catastrophes révolutionnaires. L'ermitage de la Charme, en dehors des murs de la ville, est conforme à la pauvreté et à la simplicité franciscaine, en même temps que favorable à la vie contemplative menée par le Père Adrien de Tournon et ses compagnons, « pauvres mendiants du Christ ». On se croirait transporté à Assise, au couvent de St-Damien, dont le réfectoire et la chapelle aux sièges et aux bancs rustiques et mal équarris impressionnent si vivement les visiteurs. Mais en 1636, la crainte des dévastations causées par les troupes, à l'occasion de la guerre de Trente ans, obligent les frères à bâtir dans la ville même « l'un des beaux et solides couvents qu'ayent les Pères Capucins en Bourgogne ».

Le bien spirituel opéré par les Capucins pendant deux siècles et demi, grâce à leur vie mortifiée et à leurs prédications apostoliques, fut considérable ; mais l'histoire est impuissante à franchir ce domaine réservé. Dans ce couvent de la Présentation se retrouvent quantité de noms illustres de la Bourgogne, et ce simple fait montre quelle était la foi de cette région châtillonnaise jusqu'à la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Il y a bien quelques difficultés ou procès entre les Capucins et les curés de Châtillon ; mais c'est là chose assez courante à l'époque, et l'autorité épiscopale suffit généralement pour « adoucir les angles ».

La Révolution approche, et en 1789 les Capucins de Châtillon sont, sauf le Frère Florentin, gagnés aux idées nouvelles. Ils n'étaient plus que six religieux conventuels ; la plupart, n'ayant pas de quoi vivre, devinrent vicaires ou curés constitutionnels ; ils prêtèrent le serment schismatique... et se rétractèrent avant de mourir. Le Frère Antoine Vérillotte, qualifié dans un acte de « ci-devant Capucin, manœuvre à Châtillon », arrêté comme insermenté, fut embarqué le 26 avril 1798 à Rochefort sur *La Décade* et déporté à Cayenne, où soixante-dix prêtres de ses compagnons succombèrent en moins de deux ans. Après avoir soigné jusqu'au bout de ses forces ses confrères malades, lui-même mourut, confesseur de la foi, le 11 mars 1799.

Il faut féliciter le R. P. Godefroy d'avoir su faire revivre, avec la belle sérénité de l'historien, une page tout à la fois de l'histoire franciscaine et de l'histoire châtillonnaise.

IV. — L'ouvrage de M. Max. Courtecuisse n'est pas à proprement parler une histoire des Frères Mineurs de l'Observance ou des Récollets en Bretagne ; mais, avec une esquisse générale, *per summa capita*, de cette histoire, il nous en livre un certain nombre d'éléments précieux, *les Tables capitulaires*, de 1476 à 1780.

Dans une longue introduction, pp. I-LXXXVII, l'auteur esquisse l'histoire des religieux auxquels il s'intéresse. Il s'agit, on le sait, des couvents des Franciscains bretons, établis au courant du XV^e siècle et qui ont formé, en 1517, la province de Bretagne. De courtes notices sont consacrées aux couvents de l'Ile-Verte, de Sainte-Catherine de Blavet, de Port-Louis, de l'Ile-Vierge, de Bernon, de Trélevern, de Tréguier, de St-Brieuc, de Pontivy, de Guéméné, de Cuburien, de Césambre, de St-Malo, de Landerneau, de l'Abervrac'h, de Lesneven, du Folgoat, de Chatelaudren, de Laisance, Louisbourg et Port-Orléans au Canada (mission des Récollets de Bretagne). Quelques pages indiquent ce que fut en Bretagne la réforme des Récollets. A partir de 1643, grâce aux efforts du P. Bréhaut, les Récollets sont les plus nombreux. Les Cordeliers ne possèdent plus que Sainte-Catherine de Blavet, Landerneau, Les Anges et St-Brieuc. Suit un bref aperçu sur l'organisation de ces groupements, complété par quelques renseignements sur la vie conventuelle, la discipline, les noviciats, les études, les prédicateurs et les confesseurs. Une liste est donnée des ministres et chapitres provinciaux, laquelle permet de se guider facilement dans la suite des tables capitulaires.

Avec l'auteur nous rappellerons que « l'introduction n'a pas la prétention d'être une histoire, même abrégée, de la province des Cordeliers et Récollets de Bretagne. Les matériaux ne sont pas près d'en être recueillis. Elle tend seulement à montrer le parti qu'on peut tirer de pièces pourtant bien sèches en elles-mêmes ». Les Tables capitulaires renferment encore d'autres renseignements ; elles ont trait à tous les points qu'on a énumérés plus haut.

J. Vialatoux. **Le Discours et l'Intuition.** Leçons philosophiques sur la connaissance humaine et la croyance, introductives à l'étude de la Logique et de la Métaphysique, avec une préface de J. Chevalier. — Un vol. in-12 de 124 p., 9 f. — Paris, Bloud et Gay.

Le petit livre que M. Vialatoux nous présente modestement comme une série de « leçons philosophiques... introductives à l'étude de la Logique et de la Métaphysique » dépasse en portée une simple Introduction à l'étude de la Philosophie.

Dans un premier chapitre, l'auteur expose, de façon claire et vivante, la véritable nature du *discours* et celle de l'*intuition*. Il nous montre la pensée qui « forme et pousse des trains de jugements », va et vient, parcourt ses routes en un sens, puis en l'autre : c'est le dis-cours, caractérisé par la discontinuité et la fragmentation de vues successives. Dans l'intuition, au contraire, la vérité est directement saisie, par un mouvement unique et continu de pensée : l'esprit la tient pour ainsi dire tout entière sous son regard : *intuitus mentis*. Mais pas plus que le continu et le discontinu, l'intuition et le discours ne sont (comme le dirait M. Jacques Chevalier, qui a d'ailleurs préfacé l'ouvrage de M. V.) deux concepts contradictoires, s'excluant nécessairement l'un l'autre : ils sont bien plutôt deux aspects complémentaires, deux expressions partielles d'une même réalité (cf. *Le Continu et le Discontinu* dans le 15^e Cahier de la Nouvelle Journée).

Le 2^e chapitre nous fait voir, en effet, le discours et l'intuition concrètement présents dans la connaissance humaine ; l'intuition, c'est le germe, la sève ou le fruit du discours ; le discours, c'est le moyen, la méthode ou l'approche de l'intuition. « Discourir, dit M. V., c'est cheminer indéfiniment d'une intuition commencée à l'intuition parfaite ». « L'intuition intellectuelle ne brille pas en nous comme l'éclair ; elle se lève et grandit comme la lumière du soleil, montant du point du jour » (p. 62). Traduisons : l'esprit n'atteint pas d'un seul coup la vérité ; prenant leur point d'appui sur une intuition très générale, les raisonnements se succèdent les uns aux autres, n'apportant chacun qu'une lumière, mais de plus en plus haute, éclairant plus de choses.

Le 3^e et dernier chapitre donne de cette union du discours et de l'intuition une série d'illustrations originales : l'auteur s'adresse tour à tour à la biologie, aux mathématiques, à l'histoire, à la psychologie, à la morale ; il fait parler des savants et des philosophes : Cuvier, Poincaré, Goblot... Il tire enfin les conclusions de son travail : la pensée humaine doit à son caractère discursif d'être une pensée *logique*, assujettie à une méthode ; à son caractère intuitif, elle

doit d'être une pensée *ontologique*, faite pour saisir le réel. Mais, du fait de son élan vers une intuition toujours plus parfaite, c'est le nom de *croyance* que M. V. propose de donner à la connaissance humaine dans le temps. « La croyance, dit-il, n'est point l'absence de vision, mais bien plutôt une vision inachevée et imparfaite reliée à des visions convergentes, en attente et en quête de visions complémentaires » (p. 109). Il distingue ainsi la croyance de la Science, qu'il assimile à l'Intuition pure de la totalité des choses, et aussi de la foi, dont il signale, en appendice, le caractère surnaturel.

Ces trois chapitres sont pleins de remarques suggestives, d'aperçus élevés ; les leçons de M. Vialatoux ne se peuvent lire sans exciter la réflexion. Elles soulèvent d'ailleurs les problèmes fondamentaux qui se posent au seuil de la philosophie. Elles en proposent une solution dont le principal mérite, à nos yeux, est de concilier des points de vue divers, de montrer, chez les grands philosophes, sous une différence de vocabulaire, une doctrine au fond identique. Par ailleurs on peut se demander si le vocabulaire de M. V. lui-même est bien cohérent. Le terme *croyance* implique, de l'aveu même de l'auteur, un « degré plus ou moins élevé de confiance » (p. 118), il comporte une « part d'évidence et une part de risque » (p. 114). Dès lors, comment la même connaissance humaine, qui est *croyance,* peut-elle être *intuition ?* « Se confier à une *convergence* directement aperçue, pour atteindre, dans le prolongement des données concordantes, une réalité que l'esprit ne *voit* pas directement, c'est au fond l'acte même de la croyance » (p. 110, note, les mots soulignés le sont dans le texte). Si l'esprit ne *voit* pas directement, où est l'*intuition ?* Et ne faudra-t-il pas revenir au vocabulaire traditionnel, qui appelle *intuitions* les vérités immédiatement saisies, et *conclusions* (scientia) celles qui le sont au moyen du discours ? Et dans la mesure où les divers raisonnements (par convergence de données ou autres preuves, peu importe) laissent place à l'influence de la volonté, ces conclusions rentrent bien, comme l'a vu M. V., dans le domaine de la croyance. Les Scolastiques eux-mêmes l'admettent sans difficulté (cf. *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. *Croyance,* col. 2366 et sq.).

Quoi qu'il en soit, le volume de M. V. sera justement apprécié de tous ceux qui se préoccupent du mécanisme et de la valeur de notre faculté maîtresse. Il sera plus profitable de le lire, à notre avis, après une étude déjà sérieuse de la Logique et de la Métaphysique.

Elementa philosophiæ scholasticæ, auctore Sebastiano Reinstadler. — Edit. 13a, 2 vol. in-12, brochés 9 marks, reliés toile 11.40. — **Fribourg-en-Brisgau, Herder.**

Le Manuel de Reinstadler, dont nous présentions la 4e édition en 1909, et la 8e en 1914, en est aujourd'hui à sa 13e édition. A lui seul, le rappel de ces chiffres indique le succès de l'ouvrage. Il est largement mérité. Parmi les manuels de philosophie à l'usage des séminaires, ceux du moins qui utilisent la langue latine, celui de Reinstadler occupe une place de choix. On sait les difficultés de composition, et souvent l'infériorité de ce genre d'ouvrages ; il n'est point aisé de rester suffisamment élémentaire, ce qui est indispensable, et de dispenser, par surcroît, un enseignement qui ne soit pas trop superficiel : il faudrait tenir compte de la complexité des problèmes, suggérer à l'élève des réflexions personnelles, lui donner le goût de la lecture des maîtres, l'initier déjà à des questions plus spéciales ou à des controverses plus subtiles.

Le manuel de Reinstadler nous paraît approcher, plus que d'autres, de cet idéal. Grâce surtout aux notes, riches de citations et de références, l'élève possède, en dehors des notions élémentaires, une précieuse documentation ; il peut lire dans sa langue maternelle (français ou allemand) des développements, souvent empruntés aux Cours de l'Institut de philosophie de Louvain, qui peuvent alimenter utilement ses réflexions. D'autre part, on connaît les qualités pédagogiques des volumes de Reinstadler : divisions nettes et nombreuses, méthode analytique conduisant le lecteur de la constatation des faits au principe, à la définition ou à la loi ; l'extrême concision du style elle-même et la fréquente lourdeur de la phrase latine peuvent être, pour certains esprits, un stimulant à l'étude plutôt qu'un obstacle.

Cette nouvelle édition diffère peu des anciennes. En Critériologie, l'auteur expose le système scolastique dès le début. On lui sait gré de ce changement, mais on aurait aimé un remaniement plus complet : alléger l'exposé, vraiment long, des théories adverses, notamment du Kantisme, au bénéfice d'une place plus large accordée à la doctrine scolastique, exposition et preuves. Dans cette partie de l'ouvrage, l'auteur s'attache trop exclusivement, semble-t-il, à la thèse du cardinal Mercier, malgré les critiques dont elle est de plus en plus l'objet. En Cosmologie, la notion d'espace est traitée de façon plus complète, d'après les travaux de Nys. En Psychologie quelques notes ont été ajoutées : sur la théorie augustinienne de l'illumination divine de l'intelligence, sur le primat de l'intelligence ou de la volonté, d'après les Scolastiques, sur la formation de la volonté et du caractère. L'Ethique avait reçu, dans la précédente édition, des développements nouveaux, sur la distinction du bien et du mal, la norme de la moralité, les théories immanentiste et intuitioniste, la sociologie. Elle s'enrichit aujourd'hui de précisions nouvelles sur le communisme, le bolchevisme, la question de l'école, de la liberté de conscience, et celle des rapports internationaux, où l'auteur fait justement leur place aux documents pontificaux de Benoît XV et de Pie XI.

N'ayons garde d'omettre que la présentation matérielle de ces deux volumes en augmente singulièrement l'attrait : typographie impeccable sur très beau papier.

Philosophia moralis *in usum scholarum*, auctore Victore Cathrein, S. J. — Edit. 15a, in-8o de xx-524 p., broché 6 marks, relié 7.50. — **Fribourg-en-Brisgau, Herder.**

La *Philosophia moralis* de Cathrein est la « Pars VI » de l'excellent *Cursus philosophicus in usum scholarum* publié par les Pères Jésuites allemands. Cet ouvrage est moins un manuel qu'un traité, complet et parfaitement au point : c'est un des meilleurs cours de Morale naturelle que nous possédions. Dans cette nouvelle édition, l'auteur s'est attaché à améliorer la présentation de quelques points de détail, sans introduire aucun changement notable. Les additions sont compensées par certaines coupures dans le texte ou plus de concision dans l'exposé. Le nombre des pages n'a donc pas augmenté par rapport à l'édition précédente, et le prix du volume reste raisonnable. On doit en être reconnaissant à l'auteur ; plus nombreux seront les étudiants de nos Facultés et Séminaires qui pourront, à leur grand profit, se mettre à son école.

R. Aigrain. **Les plus belles pages de S. Bernard.** — 1 vol. in-12 de 306 p., 12 f. — **Paris,** Flammarion, 1929.

Parallèlement aux biographies de la collection déjà célèbre « Les Grands Cœurs », voici, sous la même direction et à la même librairie, une collection d'anthologies qui est inaugurée par ce volume.

Des œuvres de S. Bernard, Vacandard avait déjà donné des extraits dans un volume paru chez Bloud

en 1904. Mais il s'attachait surtout aux doctrines du saint, conformément au titre de la collection où son livre avait pris place : « La Pensée Chrétienne ». M. l'abbé Aigrain a un autre but : il veut nous mettre en contact avec l'âme de son héros, avec son action sur l'Eglise de son temps, avec son génie d'orateur et de docteur mystique, et c'est sous ces trois chefs qu'il groupe des extraits de ses œuvres. Vacandard s'adressait aux philosophes et aux théologiens ; M. Aigrain aspire au grand public.

Nos confrères liront ce volume avec plaisir et avec fruit ; ils peuvent aussi le recommander largement aux âmes d'une certaine culture : S. Bernard (comme S. François de Sales) est un auteur que personne n'approche sans tomber sous le charme de son génie délicat et puissant, et dont la piété à la fois naïve et réfléchie fait vibrer, du moins pendant quelques instants, les sentiments les plus généreux et les plus nobles du cœur humain.

Histoire pittoresque d'une famille égyptienne, par Aloys MIRAMAR. Introduction de M. Etienne DRIOTON, Conservateur au Musée du Louvre. — In-8 de VIII-152 p., illustré de 166 gravures, 12 f. — Paris, Lethielleux.

Ce joli volume, artistement édité, nous présente toute l'Egypte avec ses pyramides, ses tombeaux, ses mœurs si curieuses et extraordinaires ; mais ici, le contenu des gros et savants ouvrages est mis à la portée des enfants et des profanes en un pittoresque récit, agrémenté d'une multitude de gravures d'art égyptien.

L'auteur nous fait assister à la vie familiale d'un riche Egyptien *Aménophis*, aux jeux de ses enfants *Tii* et *Phua*, à la toilette de sa femme *Mounkita*, aux repas, aux promenades, aux parties de chasse et de pêche. Puis Aménophis meurt : c'est alors son embaumement, l'enterrement, les cérémonies qui se déroulent curieuses et intéressantes.

De nombreuses gravures, habilement choisies, commentent le texte et en rendent la lecture attrayante ; et des légendes, d'un genre tout nouveau, humoristiques et vivantes, les complètent. A elles seules, elles suffiraient à nous révéler la haute valeur pédagogique de l'auteur, qui sait très habilement « instruire en récréant ». Ce premier livre ne fait d'ailleurs qu'inaugurer une collection qu'on se propose de poursuivre.

Ce récit servira aux élèves des lycées et collèges à préciser les indications de leur manuel d'histoire ancienne ; au catéchisme, il fournira les éléments de reconstitution de la société dans laquelle vécurent Moïse, Joseph et quelques mois la Sainte Famille.

Le dernier chapitre est consacré à l'activité trop ignorée des missionnaires français en Egypte : par leurs écoles, leurs collèges, leurs dispensaires, ils font rayonner l'influence intellectuelle, morale et charitable de la France.

Un livre si intéressant et si bien informé méritait d'être présenté par l'égyptologue distingué qu'est M. E. Drioton.

LITURGIE

Q. — Permettez-moi de vous soumettre plusieurs questions au sujet de la chapelle d'une maison diocésaine de retraite pour les prêtres.

Dédiée à S. François de Sales, cette chapelle n'a certainement pas été consacrée. — A-t-elle été du moins bénite solennellement avec la formule spéciale du Rituel ? Aucun document écrit ne l'atteste, et, comme elle était primitivement destinée à n'être que provisoire, je serais assez porté à croire qu'elle n'a reçu qu'une simple bénédiction. Enfin, elle n'est nullement sous la dépendance du curé dans la paroisse duquel elle se trouve.

Ceci dit :

1° Peut-on et doit-on regarder S. François de Sales comme étant véritablement titulaire de ladite chapelle et, par conséquent, en célébrer dans celle-ci la fête chaque année sous le rite double de 1re classe avec octave commune ? — Etant donné les principes rappelés de temps en temps par l'*Ami* ces dernières années, la réponse négative paraît s'imposer. J'aimerais toutefois avoir la certitude à ce sujet.

Ne serait-il pas permis néanmoins de solenniser dans cette même chapelle la fête du saint évêque de Genève par une messe chantée ou par un salut du Saint-Sacrement ?

2° Supposé que, comme je le crois, S. François de Sales ne soit pas titulaire de la chapelle, faut-il y fêter, au lieu et place de ce saint, le titulaire de la paroisse sur le territoire de laquelle est située cette chapelle ?

3° Si l'on désirait qu'à l'avenir S. François de Sales pût être légitimement honoré comme titulaire de ladite chapelle, que faudrait-il faire pour obtenir cela ?

4° En attendant, cette même chapelle doit-elle être considérée comme semi-publique ou comme simplement privée ? — Quel calendrier devraient y suivre les prêtres étrangers de passage pour y célébrer la messe ?

R. — Les raisons sur lesquelles s'appuie notre consultant pour penser et dire que la chapelle dont il s'agit n'a pas été solennellement bénite, nous semblent convaincantes. Il convient toutefois de les exposer à l'Ordinaire, afin qu'après avoir ordonné au besoin une enquête complémentaire, il puisse décider en pleine connaissance de cause.

Ad I. Si la chapelle dont il s'agit n'a pas été consacrée et si elle n'a pas reçu tout au moins la bénédiction solennelle prévue au titre VIII du Rituel, chap. XXVII, elle n'a ni ne saurait avoir un titulaire au sens canonique et liturgique du mot. (Cf. S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, V ; 14 mars 1903, n. 4110) [1]. Dans ce cas, bien qu'elle ait été ouverte en l'honneur de S. François de Sales, ce saint n'y a néanmoins droit, par le fait seul, ni au rite double de 1re classe avec octave commune, ni à une mention spéciale dans l'oraison *A cunctis*.

Rien d'ailleurs ne s'oppose à ce que le 29 janvier, sauf lorsque ce quantième tombe un dimanche, on célèbre dans cette même chapelle une messe solennelle ou chantée de S. François de Sales, ni à ce que, — si l'Ordinaire le permet [2], — on y donne chaque année, ce jour-là, la bénédiction du Saint-Sacrement avec l'ostensoir.

Ad II. Il n'y a, en fait ni en droit, aucune relation liturgique entre les chapelles publiques ou semi-publiques situées sur le territoire d'une paroisse et le titulaire de l'église paroissiale elle-même. C'est pourquoi on n'a pas à célébrer la fête de ce titulaire comme tel, — et donc sous le rite double de 1re classe avec octave commune, — dans lesdites chapelles, quand bien même elles seraient plus ou moins sous la dépendance de l'église paroissiale ; seul le clergé canoniquement attaché au service de cette dernière peut et doit

[1] Cf. *Ami* 1925, p. 11, col. 2, ad II : — 1926, p. 779, col. 1, I ; — 1927, p 382, col. 1 ; — 1928, p. 125, col. 1 ; — 1930, p. 46, col. 2, ad 3

[2] Cf. Commission pour l'interprétation du *Codex*, 6 mars 1927, III. (Voir *Ami* 1927, p 265)

célébrer la fête en question, comme l'a déclaré la S. C. des Rites : « An officium dedicationis vel titularis alicujus ecclesiæ parochialis recitandum etiam sit in ecclesiis vel oratoriis subjectis ? — Resp. Juxta alias decreta, a clero ecclesiæ tantum. » (S. R. C., 29 mars 1851, n. 3986, ad 3).

Si la commune sur le territoire de laquelle se trouve une chapelle publique ou semi-publique possède un patron liturgique principal dûment constitué, — que celui-ci soit ou non, en même temps, le titulaire de l'église paroissiale, — le clergé séculier de la chapelle est tenu, comme tout le clergé séculier de la commune, de faire l'office de ce patron sous le rite double de 1re classe avec octave commune. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 3) [1]. Si la commune n'avait pas de patron particulier, tout le clergé séculier y résidant s'en tiendrait à célébrer, sous le rite que nous venons d'indiquer, l'office du patron principal du diocèse. (Cf. *ibid.;* S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3863, I ; 6 déc. 1912, n. 4297, ad 3).

Ad III. Régulièrement, le titulaire d'une église ou d'un oratoire, soit public soit semi-public, est choisi et désigné lors de la bénédiction de la première pierre ; mais il n'est véritablement et définitivement constitué que dans l'acte même de la bénédiction solennelle ou de la consécration de l'édifice [2].

Il n'y aurait donc qu'un moyen d'établir canoniquement S. François de Sales titulaire de la chapelle dont s'occupe notre consultant : ce serait de la faire bénir solennellement [3] ou consacrer en l'honneur de ce saint. Or, cela n'est possible qu'à un certain nombre de conditions :

a) La consécration et même la bénédiction solennelle d'une église ou d'une chapelle ayant pour but d'affecter celle-ci exclusivement et d'une manière perpétuelle au culte divin (cf. *Codex*, can. 1165, § 2), il ne suffit pas que la permanence d'une telle affectation soit voulue par celui à la demande duquel l'édifice est consacré ou solennellement bénit ; il faut en outre que, vu l'arrangement architectural et l'emplacement de ce dernier, cette permanence s'impose nécessairement et pour toujours. Les paroles suivantes de Gattico [4] concernant la bénédiction éventuelle des oratoires domestiques s'appliquent *a fortiori* à celle des oratoires publics ou semi-publics : « Non minus per solemnem consecrationem perpetuo Deo devoventur loca consecrata, quam per simplicem benedictionem Dei tantum cultibus loca benedicta dedicentur. Quanta ergo deformitas foret oratorium Deo in perpetuum dedicare, quod... potest in usus communes converti... ! »

b) Sous une chapelle à bénir solennellement ou à consacrer ni au-dessus d'elle, il ne saurait y avoir des locaux destinés à des usages purement profanes, v. g. des chambres à coucher. (*Codex*, can. 1164, § 2. — Cf. S. R. C., 11 mai 1641, n. 756 ; 31 août 1867, n. 3157, ad 5 ; 4 mai 1882, n. 3546, ad 1 ; 24 janv. 1908, n. 4213, ad 3).

c) Dans la construction et dans l'agencement de ladite chapelle, tout doit être prévu et disposé de telle façon que les rites de la bénédiction solennelle ou de la consécration puissent s'accomplir normalement, tels qu'ils sont décrits dans les livres liturgiques respectifs [1].

A notre consultant de voir d'après cela si la chapelle au sujet de laquelle il nous a écrit est dans les conditions voulues pour être l'objet soit de la bénédiction solennelle spéciale, soit de la consécration.

Ad IV. Cette même chapelle rentre certainement dans la catégorie des oratoires semi-publics, tels qu'ils sont définis dans le *Codex* (can. 1188, § 2, 2°) : « [Est oratorium] *semi-publicum*, si in commodum alicujus communitatis vel cætus fidelium eo convenientium erectum sit, neque liberum cuique sit illud adire. » — Peu importe, du reste, que la chapelle n'ait été ni consacrée ni solennellement bénite et que peut-être elle ne doive jamais l'être, puisque cela n'est nullement obligatoire dans le cas. (*Codex*, can. 1196, § 2. Cf. S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, V).

Etant donné que cette chapelle est semi-publique, tous les prêtres sont tenus de s'y conformer exactement, pour la célébration de la messe, au calendrier qui y est légitimement suivi, du moins les jours où ce dernier exclut les messes votives privées et les messes quotidiennes de *Requiem*. Les autres jours, il est loisible aux prêtres étrangers d'y célébrer la messe conforme soit au calendrier de la chapelle, soit au leur, ou bien d'y dire une messe votive privée ou la messe quotidienne de *Requiem*. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 6 ; S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862) [2].

Q. — Voici ce dont, au cours d'un récent voyage, j'ai été témoin dans une grande église :

A défaut de servant, une religieuse répondait de sa place à un prêtre qui célébrait la messe à un petit autel. — Jusque là, il n'y avait rien à redire.

Mais, quand vint pour elle le moment de communier, cette religieuse crut bien faire en allant s'agenouiller sur le degré inférieur de l'autel, du côté de l'épître ; là elle récita le *Confiteor*, puis elle reçut la sainte communion. — Est-ce admissible ?

R. — Lorsque, en l'absence du servant exigé par les saints canons et pour une cause raisonnable, une femme répond de sa place dans l'église à un prêtre qui dit une messe basse, elle ne peut sous aucun prétexte s'approcher alors de l'autel où est célébrée cette messe. (*Codex*, can. 813, § 2).

Si donc elle veut communier pendant celle-ci, elle doit s'agenouiller pour cela devant l'appui

[1] On sait que les réguliers ayant un calendrier propre célèbrent aussi sous le rite double de 1re classe, mais sans octave, la fête du patron principal de la localité dans laquelle ils résident. (*Ibid*.).

[2] Cf. *Ami* 1926, p. 778 et 779 ; — 1927, p. 382.

[3] Rappelons que cette bénédiction est réservée. (Cf. Rituel, *loc. cit.*).

[4] *De oratoriis domesticis etc.*, c. XII, n. 20.

[1] Cf. *Nouvelle Revue théologique*, 1875, p. 407.

[2] Cf. *Ami* 1928, p. 768.